

# Olvidemos al sofista Feyerabend

JOSE CARLOS FAJARDO

---

Comienza el espectáculo. Asistimos a una pobre representación. Hay que mantener la ficción para así «legitimar» la realidad. Los personajes salen a escena. Hay una batalla estúpida que librar. Hay, por tanto, adversarios, no se sabe a veces si ficticios o reales. De un lado está F.; y del otro, el grupo formado por empiristas, positivistas lógicos, racionalistas críticos y los partidarios de los programas de investigación científica; en fin, todos los que hasta la fecha se han encargado de teorizar sobre la ciencia. Hay, por consiguiente, un litigio: la tan traída y llevada «racionalidad de la ciencia» o «racionalidad del progreso científico». Para F. todo vale, tanto la racionalidad como la irracionalidad; aunque dada la situación en la que se encuentra prefiere optar por la vena de la irracionalidad. Para todos los demás lo único que cuenta es la racionalidad —qué se entienda por ella en éstos es una cuestión irrelevante por el momento—. Las armas-medios que se esgrimen por el primero son la Historia con sus hacedores de algunos descubrimientos científicos (fundamentalmente los de Galileo) y la aportación —ya veremos de qué tipo— de otras tradiciones y prácticas de cultura y pensamiento, tales como la Antropología Social y Cultural, el Arte, la Lingüística, la Metafísica y todo lo que le dé la real gana. Las armas-medios de los demás, aparte de su silencio, son la Lógica Formal (con la ahistoricidad que conlleva) y la lectura, tomando como filtro a aquélla, de algunas teorías científicas. Feyerabend entona cantos a la diversidad, diferencia o pluralidad, en vez de a la uniformidad o monismo teórico como ocurre con los demás. El será el bueno y travieso de la obra (el Zipi y Zape), ellos los malos por ser honrados. Aquél es intolerante con los otros, éstos los ignorantes e ingenuos racionalistas.

Puede utilizarse, de cara al público lego, la propaganda, la coerción lingüística, la sofística, la retórica, la mentira, la ignorancia del gentío; así como sus contrarios. Puede utilizarse todo: tanto lo bueno como lo malo, tanto el fascismo como el liberalismo, tanto la policía como el sacerdote, etc... Lo blandido por los otros son: la «Verdad», la «Justicia», la «Razón», el «Amor», etc. Y en menor medida (y dependiendo de los casos) la Historia de la Ciencia reescrita y evaluada a la luz de la «infalible» lógica formal.

¿Para qué todo esto? ¿Cuál es la intención de F., aparte del cultivo del propio yo? La respuesta es bastante concluyente: la apertura del hermético campo de estudio acotado por la Filosofía de la Ciencia. Se trataría de romper, y éste es un punto muy a favor de F., con la mentira, la arrogancia, la altanería y la unilateralidad ignorante de aquellos que reflexionan sobre las reglas que dirigen el proceso racional de la ciencia sin ser científicos.

Lo curioso de la situación es que los más permanecen callados, al parecer han terminado ya de hablar; mientras tanto el otro no para de largar. No hay diálogo —salvo en el caso con

Lakatos—, sino que todo es un inmenso, pesado y aburrido monólogo. Unos hablan de «racionalidad» tomando como paradigma ciertos «criterios» sin los cuales no se puede entender el funcionamiento y evolución de la sacrosanta ciencia; el otro pone en cuestión todos esos criterios porque considera que la ciencia, aun progresando, no lo hace de acuerdo con unas reglas y leyes tan fijas. Para unos la Filosofía de la Ciencia sería total o parcialmente independiente de la práctica científica y relativamente independiente de la Historia de la Ciencia, para el otro la relación que hay entre la Filosofía de la Ciencia, la Historia de la Ciencia y la práctica científica es de identidad o indistinción. Unos de los partidarios del orden y armonía; el otro de la «anarquía», que no hay que confundir con el caos. Es todo, podríamos concluir, demasiado elemental y pueril como para ser tomado en serio. ¡Viva el chiste!

Pero no se vayan, no, a creer que todo es guerra en este follón, hay algo que une en casto maridaje a Feyerabend con todos los demás: la necesidad imperiosa de aumentar progresivamente y sin tardanza el dominio de la naturaleza como finalidad, efecto y condición de la maravillosa ciencia (porque en este punto todos están de acuerdo, lo que les diferencia es la forma en que entiende dicho dominio y nada más). El estatuto de la ciencia nunca es puesto en cuestión, su utilidad tampoco. Todo se hace en su provecho. Matamos a Dios, pero le hemos sustituido por otro cuyo nombre es CIENCIA; a ésta debemos ofrecer sacrificios humanos y de todo tipo. Todos están en el mismo carril, en la misma línea, pero no todos quieren ocupar el mismo vagón; es más, algunos pretenden cambiarse, al menos en principio, de un vagón a otro o incluso que se sumen en el camino muchos más vagones: cuantos más mejor. El «salto de cama» alcanza su cumplimiento en los filósofos de la ciencia. Su ignorancia o cobardía llega hasta tal extremo que olvidan que un dominio tendente a ser total del ámbito natural implica el dominio del hombre por el hombre. Pero esto no importa, al parecer.

La finalidad que persigue el texto feyerabendiano objeto fundamental de nuestro análisis y crítica, es enunciada del siguiente modo: «Resulta así posible crear una tradición que se sostenga por medio de reglas estrictas, y que alcance además cierto éxito. ¿Pero es deseable apoyar una tal tradición en la exclusión de cualquier cosa? ¿Deberían transferirse a ella todos los derechos para que se ocupe del conocimiento de forma que cualquier resultado obtenido por otros métodos sea inmediatamente excluido de concurso? Tal es la cuestión que intento plantear en el presente ensayo. Mi respuesta será un firme y rotundo NO». (*Tratado contra el método*, Madrid, Tecnos, 1981, p. 4, a partir de ahora se citará como TCM.)

Ahora trataremos de describir compendiadamente cuál es el proceso expositivo seguido a nuestro modo de entender por el autor de este libro:

1. Se estudia un ejemplo arquetípico de la Historia de la Ciencia: en el caso presente a Galileo. Según la interpretación de F., aquél se sirvió del engaño, la propaganda, del olvido consciente de hechos que contradecían sus teorías y de multitud de otros ardides. Esto es explicitado con los famosos casos del «argumento de la torre» y los problemas planteados por la «introducción del telescopio»; en estos dos casos aparece con nitidez cómo fue necesario para los comienzos de la ciencia moderna la utilización de «hipótesis ad-hoc»; el objetivo era lograr que todos aceptasen, con apariencia de racionalidad y salvando las apariencias, el nuevo giro tomado por la ciencia, no importaba los medios utilizados (todos servían) para la consecuencia de esta finalidad. Por lo tanto, se llega a través de este proceso a la conclusión de que «TODO VALE» o «TODO DEBE VALER» (véase la filosofía de la ciencia que aquí subyace) en la ciencia, tanto al principio como en todas las etapas posteriores del desarrollo. Se pasa, de este modo, a la justificación de «derecho» a partir de lo que acaece de «hecho»; produciéndose una extrapolación del nivel y ámbito de la práctica científica (el campo de lo concreto o del hecho) al ámbito o nivel de la Teoría de la Ciencia (el campo de lo abstracto, del

derecho). El hecho mismo se convierte en el derecho, se identifica con él. Toda descripción en la que se introduce el «debe», supone una justificación o valoratividad —éste es un lugar común en ciencias sociales. Por lo tanto, se puede afirmar que la «filosofía de la ciencia» feyerabendiana es una imitación de la práctica científica —aunque no de toda—, y no una reforma de la misma.

2. Si «todo vale» en la ciencia para su progreso, entonces el único principio que puede ser defendido en Filosofía de la Ciencia es también el de que «todo vale». El papel asignado a la Historia de la Ciencia sería el de constatar la veracidad de esta tesis. La secuencia temporal que se sigue podría ser esbozada de la manera siguiente: en primer lugar, hay un acontecimiento científico que se sirve de todo; en segundo lugar, este hecho pasa a engrosar los archivos y manuales de la Historia de la Ciencia; y, por último, se produce una legitimación teórica, por parte de la Filosofía de la Ciencia y tomando en consideración las dos fases anteriores, de la irracionalidad racional de dicho acontecimiento. A partir de la irracionalidad inicial conseguimos la «racionalidad» final.

3. No es necesaria, pues, la canónica separación entre Ciencia, Historia de la Ciencia y Filosofía de la Ciencia: las tres son una. El «todo vale» funciona en los tres niveles de actividad. Con esto queda eliminada veladamente la archifamosa «falacia naturalista» (el paso incorrecto desde el punto de vista estrictamente lógico del «es» al «debe») al nivel del hecho y neutralizada al nivel del derecho. Si no hay distinción entre aquellas disciplinas, entonces no hay distinción entre el «es» y el «debe». Gran treta ésta para la consideración de cualquier ingenuo, pero demasiado ostentosa para personalidades más lúcidas. Al decir que la Razón Científica no puede separarse de la práctica de la ciencia —error en el que incurrir según F. las otras teorías o metodologías—, salva la falacia y la consiguiente contradicción lógica que se produciría en este punto. Es «es» mismo de la práctica científica es idéntico al «debe».

4. No tendrá más remedio por consiguiente, que defender una metodología pluralista de cariz anarquista; por esto tiene tanta importancia la consideración y utilización de cualquier metodología o teoría — incluidas las criticadas por F.—, de cualquier mito, de las tesis defendidas por cualquier religión, o de cualquier otro planteamiento por exótico que pudiera parecer al observador o intérprete occidental. Este «anarquismo epistemológico» tiene sus más sobresalientes representantes en los «trabajos de campo» antropológicos, en la práctica y teoría artística —entendida a su modo, es decir, muy torpemente—, en el caso ejemplar de John Stuart Mill —fundamentalmente ejemplificado en su *Ensayo sobre la libertad* y *Autobiografía*—, y en científicos y filósofos de la categoría de Helmholtz, Maxwell, Boltzmann, Duhem, Mach, Einstein, Galileo y muchos otros. Hace ya tiempo, nos dice F., que estos autores pusieron bien claro que el cambio científico puede derribar cualquier pauta, aun las más «racionales», sin tener que terminar en el caos.

5. Tampoco son ya necesarias, puesto que no representan papel alguno en la práctica científica, las distinciones entre «contexto de descubrimiento» y «contexto de justificación»; y la distinción afín entre «términos observacionales» y «términos teóricos» —toda observación, todo hecho, supone una teoría, supone un sistema de referencia, de interpretación, se nos dice. De nuevo vemos cómo subrepticamente se introduce una falacia, esta vez de carácter temporal. Para que el «todo vale» en todo momento pueda ser sostenido hay que eliminar las anteriores distinciones, porque si no tendríamos que hacer preguntas como éstas: ¿En que contexto, bien sea de descubrimiento o de justificación, «todo vale»? ¿«Todo vale» al principio o al final? ¿«Todo vale» en lo que se refiere a los términos observacionales y a los términos teóricos?, etc. Al no conocer la utilización que hacen los pensadores dialécticos del concepto de «mediación», que supone diferencias e identidades, es imposible no eliminar dichas distinciones.

Obsérvense ahora, y teniendo en cuenta lo dicho con anterioridad, la relevancia y especial significación que adquiere el siguiente texto de F.: «Y mi tesis es que el anarquismo estimula el progreso cualquiera que sea el sentido en que se tome este término [eso que se lo cree él]. Incluso una ciencia basada en la ley y el orden, sólo tendrá éxito si permite que se den pasos anarquistas ocasionales [¿Pero no se dice algunas veces que tiene que ser en todo momento?] (...) Resulta claro, pues, que la idea de un método fijo, o la idea de una teoría fija de la racionalidad, descansa sobre una concepción excesivamente ingenua del hombre y de su contorno social. A quienes consideren el rico material que proporciona la Historia, y no intenten empobrecerlo para dar satisfacción a sus más bajos instintos y a su deseo de seguridad intelectual con el pretexto de claridad, precisión, «objetividad», «verdad», a esas personas les parecerá que sólo hay un principio que puede defenderse bajo cualquier circunstancia y en todas las etapas del desarrollo humano [ahora parece que no sólo en la ciencia, sino en todo]. Me refiero al principio «todo sirve» (TCM, pp. 11-12). (Todo sirve, se admite todo, o todo vale, es la traducción de los términos ingleses «anything goes»).

Sobre la idea de progreso, podríamos decir que las culturas se pueden desde el punto de vista occidental distribuir en tres categorías principales: a) las que son contemporáneas, pero están situadas en otro lugar del globo, estudiadas por los antropólogos; b) las que se han desarrollado aproximadamente en el mismo espacio, pero son anteriores en el tiempo, esto es lo que investiga cualquier historiador occidental, y c) aquellas que han existido a la vez en un tiempo anterior y en un espacio diferente. (Ver Levi-Strauss, *Antropología estructural*, México, Siglo XXI, 1979, p. 312 y ss.). En el caso b) no es tan fácil como pudiera creerse la ordenación en una serie regular continua que aparecería como el resultado de un progreso técnico que brota de la etapa anterior y adquiere con respecto a ella la condición de necesaria e ineludible. En mi opinión, el período moderno o «precontemporáneo» de la civilización occidental consolidado a partir de la Revolución Francesa, estuvo dominado por la idea de progreso (ésta es la tradición, y no otra, en la que se sitúa F.) como consecuencia unilineal, gobernada por reglas y leyes deducibles y medida por unas pautas cuantitativas del desarrollo del conocimiento humano. El desarrollo de los conocimientos en prehistoria y arqueología ha tendido a «desplegar en el espacio» formas de civilización que nos inclinamos en occidente a imaginar como «escalonadas en el tiempo». Esto significa dos cosas: primero, que el progreso, considerado en abstracto, no es ni necesario ni continuo como piensa nuestra tradición, incluido F.; sino que procede por saltos, discontinuidades, rupturas o, al decir de los biólogos, por mutaciones. Estos saltos no consisten en llegar cada vez más lejos en la misma dirección, en el mismo carril; sino que van acompañados de cambios de orientación, al modo como se mueven, verbigracia, el caballo de ajedrez, que siempre tiene a su disposición varias progresiones, pero nunca en el mismo sentido. La humanidad en progreso no se parece en nada a un personaje subiendo una escalera, añadiendo con cada uno de sus movimientos un nuevo peldaño a cada uno de los ya conquistados; más bien recuerda al jugador cuya suerte está repartida entre varios dados y que, cuantas veces los lanza, los ve desplegarse por el tapete provocando otras tantas cuentas diferentes. Lo que se gana con uno siempre corre el riesgo de perderlo con otro, y sólo de vez en cuando es acumulativa la historia, es decir, las cuentas se suman para formar una combinación favorable. Por tanto, la idea de progreso, occidentalmente entendida, se basa en una concepción de la historia «acumulativa» en contraposición con la historia de las culturas ágrafas que sería «estacionaria». Como se ve la idea de progreso, el «para bien», introduce un juicio de valor muy tranquilizante. Pero después de la crítica antropológica es bien conocido que no hay sociedad acumulativa en sí y por sí, sino que esta acumulación se consigue por medio de una colaboración o coaligamiento entre culturas. La humanidad se enfrenta constan-

temente con dos procesos contradictorios, uno de los cuales tiende a instaurar la unificación, en tanto que el otro se guía por el mantenimiento o restablecimiento de la diversificación. La disposición de cada época o de cada cultura dentro de este sistema, la orientación según la cual esté comprometida, están estipulados de tal manera que sólo uno de los dos procesos le parece tener sentido, en tanto que el otro parece la negación del primero. Pues en dos planos y en dos niveles opuestos, se trata por cierto de dos maneras diferentes de realizar y hacerse lo humano. Sea como fuere, la contradicción de dicho proceso puede ser formulada del modo siguiente: para progresar hace falta que los hombres y culturas colaboren, y en el curso de esta colaboración ven gradualmente identificarse las aportaciones cuya diversidad inicial era precisamente lo que hacía fecunda y necesaria su colaboración. (F., en su aplicación al caso de la ciencia, no estaría de acuerdo con esto último, ya que diría que la diversidad no solamente debe mantenerse en el momento inicial, sino que tiene que formar parte constitutiva en todas las etapas del progreso científico, incurriendo en la falacia de no distinguir, como él denuncia en los demás, lo abstracto de lo concreto, permitida por las identidades a las que nos acostumbra este autor).

Por lo tanto, la idea de progreso occidental presupone una determinada Filosofía de la Historia; y ésta supone una determinada concepción del tiempo. Como es más o menos conocido, podríamos establecer cuatro concepciones del tiempo a lo largo de la historia, cuatro categorías: a) la «pendular u oscilativa» que se da en algunas de las culturas estudiadas por los antropólogos (ver Edmund Leach, *Replanteamiento de la Antropología*, Barcelona, Seix Barral, 1971, p. 192 y ss.); b) la «circular» que tiene su origen en el pensamiento griego como eterna repetición de lo mismo, es decir, la línea cerrada; c) la «quebrada» propia de los gnósticos, cuya imagen sería la línea discontinua, símbolo del absurdo, del sin sentido y del caos; y d) la «lineal», acumulativa o cuantitativa, propia de occidente, cuya imagen es la línea recta que se prolonga hasta lo indeterminado o lo infinito (ver H-Ch. Puech, *En torno a la Gnosis I*, Madrid, Taurus, p. 267 y ss.). Es en esta última concepción donde se incrusta, adquiriendo todo su sentido, la idea de progreso de Feyerabend. El progreso científico estaría propiciado por la idea de rigidez dogmático-racionalista que atribuye progreso solamente al dominio del hombre sobre la naturaleza y no a la naturaleza misma, como si ésta no mudase su propio concepto en el decurso de la temporalidad acumulativa. El progreso es el creciente dominio, ya desde Bacon como mínimo, con que el conocimiento científico, con la violencia que conlleva su espíritu dominador, atropella permanentemente a la naturaleza. El carácter invariable del concepto de naturaleza es función de la concepción de la razón como dinámico-cuantitativa. Me da igual que F. diga que se pueden utilizar indistintamente (qué perra ha cogido con no distinguir) «progreso», «desarrollo», «avance», «evolución», etc., el caso es que su concepción «mama» de esta tradición, es circunstancial a la misma. Es la versión imperialista de la idea de progreso.

Es de todos conocido que cuando un ser humano establece una comunicación con otro u otros, en nuestro caso cuando F. trata de explicarnos el funcionamiento real de la ciencia, elabora un mensaje sobre la base de un código de convenciones comunicativas que tiene sentido en el seno de una situación histórica concreta y de cara a un público determinado; siendo óptimas condiciones para la transmisión de una información las que se dan cuando el que recibe el mensaje lo interpreta con arreglo al mismo código utilizado por el emisor, en este caso el autor del libro. Pero aun en esta situación, que podríamos considerar ideal, la comunicación se halla sometida a múltiples riesgos. Cada signo del mensaje o de la información corresponde a una significación precisa sólo si se consideran a significados, significantes y códigos sobre la base abstracta y estadística de una comunicación no ambigua, es decir,

«seria», de carácter teórico. La información, teniendo en cuenta que se halla sometida al juego de las referencias y las evocaciones del individuo receptor, abre un campo de posibilidades interpretativas que, a no ser un caso ideal como el antedicho, puede considerarse infinito o indeterminado. ¿Cuál es, por tanto, el código o los códigos que emplea F. para transmitir «sus» tesis? ¿Obedece su caso a un interés por la comunicación no distorsionada? ¿Utiliza la ambigüedad inconscientemente? ¿O más bien lo hace conscientemente?. Y si es éste el caso, ¿con qué intención?, ¿cuál es el «camuflaje verbal» del texto? Dentro de la teoría de la comunicación de masas, se puede comprender cómo la ambigüedad de un texto es condición necesaria, es el pan nuestro de cada día, cuando se trata de manipular e influir sobre la opinión pública o masa (la publicación de libros que como el presente se venden como rosquillas es un buen ejemplo). Constituye el ABC de la semiótica considerar que la interpretación aberrante, distorsionada, tergiversada, etc., es consecuencia, buscada algunas veces conscientemente, de la desigualdad de los códigos interpretativos del receptor con respecto al emisor. F. no utiliza, porque no quiere clarificar de cara al público su posición, un sólo código interpretativo; sino que trata, utilizando palabras o términos impactantes y coquetos, por todos los medios de engañar a sus lectores menos atentos. Y es que si dijera con toda claridad y distinción todo, llegaría a desvelarse la parquedad, falta de rigor y obviedades por las que discurre todo su discurso. Para poner en claro lo anteriormente dicho, bastará con citar un par de ejemplos bastante significativos: en primer lugar, el texto es llamado «tratado», «panfleto», «ensayo», «esbozo», «esquema», etc.; y, en segundo lugar, la utilización (cuanta más ambigüedad mucho mejor) constante del signo de puntuación «comillas» —fundamentalmente a la hora de hablar de razón o racionalidad—; tan pronto se utiliza razón entre comillas como no; tan pronto se tacha de irracionalidad a los demás sin comillas, como se hace con comillas; en fin, jugando permanentemente con la equivocidad de las palabras motivadas por la utilización de este signo lingüístico.

¿Cuál es su estilo de exposición? ¿Cuál es su forma de «argumentar»? ¿A qué esquema o clave interpretativa obedece ésta? Entre los fragmentos del poeta griego Arquíloco hay un verso que reza de esta forma: «Muchas cosas sabe la zorra, pero el erizo sabe una sola y grande». La interpretación, que es la que nos interesa en estos momentos, figurada de estas palabras señala una de las diferencias más hondas que existen entre lo que podríamos llamar escritores y pensadores; y, tal vez, entre los seres humanos en general. Porque existe un gran hiato entre quienes, por un lado, relacionan todo con una única visión central, un sistema más o menos congruente o consistente, en función del cual comprenden, piensan y sienten —un único principio universal, organizador, que por sí solo da sentido a todo lo que son y dicen—. Y por otro lado, quienes persiguen muchos fines, a menudo incompletos y hasta contradictorios (desde una consideración diacrónica y no sincrónica como es en nuestro caso), ligados, si lo están, por alguna razón de hecho, alguna causa psicológica o fisiológica sin que intervenga ningún principio moral o estético; estos últimos viven vidas, realizan acciones, y sostienen ideas centrífugas antes que centrípetas, su pensamiento es desparramado, disperso o difuso, ocupa muchos planos e intersticios a la vez, aprehenden la esencia misma de una vasta variedad de experiencias y objetos por lo que éstos tienen de prístino, o propio, sin pretender, consciente ni inconscientemente, integrarlos en una visión única, sintética, inmutable, globalizadora, a veces contradictoria, incompleta y hasta fanática. El primer tipo de personalidad intelectual o artística es el de los erizos; el segundo, el de las zorras (I. Berlin, *Pensadores Rusos*, México, FCE, 1979, pp. 69-70) ¿Dentro de qué grupo podríamos encasillar a F.? Podría aparecer, en una primera aproximación, que irremediabilmente pertenece al grupo de las zorras; pero F. no es ni zorra ni erizo; no habla nunca desde un mismo y único lugar, juguetea



saltando de uno a otro lado según le conviene; consiguiendo, por tanto, de este modo una forma ideal de simulación textual; derrumbaría la bipolaridad (zorra/erizo) y se produciría una circulación orbital y trepidante de los modelos representados, en cada uno de los extremos, por el erizo y la zorra. ¿Por qué habla como habla? ¿A qué grupo de personas se dirige? ¿Cuál es el motivo último que encierra su escrito? ¿Es el suyo un discurso serio, acaso irónico, tal vez estricto? ¿Es lo que se dice original, de su cosecha? Más bien puede decirse, con toda rotundidad, que estamos dentro de un simulacro, que estamos dentro de un puro juego de circulación de signos; en fin, estamos dentro de un galimatías sin sentido. Parece que lo único que interesa es confundir, no solamente a los racionalistas, sino a todo lector inventando razones imperiosas para doctrinas irracionalmente racionales. De ahí que la opinión más ajustada y acertada sea la de Lakatos: el anarquismo epistemológico no puede ser derrumbado por medio de la argumentación —no olvidemos que ésta implica racionalidad—, y lo único que nos quedaría hacer sería declararlo absurdo.

Vamos a caracterizar, con algunas frases sacadas de diferentes textos, lo anteriormente explicitado (para esto no es necesario emplear grandes dosis de inventiva, ya que el propio autor, aun refiriéndose a otras cosas, nos lo dice, en este caso, con mucha claridad —se lo agradecemos de corazón): «Los argumentos, teorías, términos, puntos de vista y debates pueden clarificarse (...). Incorporándolas en un lenguaje futuro, lo que significa "que se ha de aprender a argumentar con términos inexplicados y a usar sentencias para las que todavía no hay disponible ninguna regla de uso clara" (...), ha de ser capaz de hablar sin sentido hasta que la cantidad de sin sentido creada por él y por sus amigos sea tan grande que de sentido a todas sus partes». (TCM, pp. 250-251). «Sin un mal uso constante del lenguaje no puede haber ni descubrimiento ni progreso.» (TCM, p. 11). «Permitaseme repetir por esto lo que he dicho frecuentemente en mis conferencias y he subrayado en mis trabajos escritos: ninguna de las ideas que describo y defiendo es propiedad mía. No soy un creador de ideas —para eso se necesitan talentos muy distintos del mío [ni que lo jure]—; soy un defensor y un propagandista de ideas valorables pero maltratadas, es decir, soy una especie de periodista.» (*Adios a la razón*, Madrid, Tecnos, 1984, p. 43, n. 22). «Preocuparse demasiado por los significados sólo puede conducir al dogmatismo y a la esterilidad. La flexibilidad e incluso el atolondramiento en asuntos semánticos es un prerrequisito del progreso científico.» («Cómo ser un buen empirista», Valencia, *Cuadernos Teorema*, 1976, p. 54). Como puede inferirse de las frases más arriba reseñadas, todo el discurso es un alegato en favor de «argumentar» sin sentido (esto desde el punto de vista del contenido), pero la construcción misma de la frase obedece a reglas gramaticales con sentido; pasamos, como resulta obvio, a través del sentido al sin sentido; habrá que aumentar en una más la cantidad de paradojas de este autor. Es una forma intencionalmente polémica, atrevida, juguetona y entretenida de tratar de dar caldo de cultivo al número de estúpidos, cada vez mayor, que pueblan nuestras sociedades y centros de enseñanza.

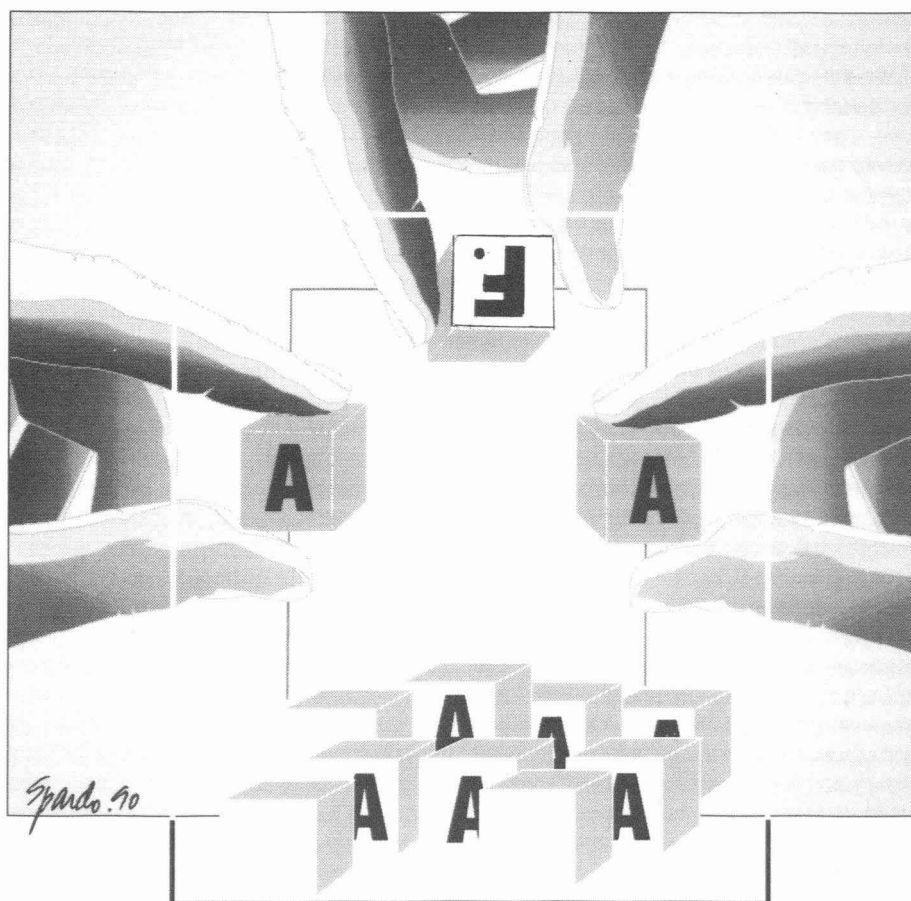
Las digresiones y críticas de F. se pueden dividir en dos grupos: en primer lugar, hay una crítica epistemológica y, en segundo lugar, una crítica histórica que entra en conflicto con otras interpretaciones de la misma: en aquélla se daría la intolerancia y el insulto —sobre todo en el caso de Popper—; y en la segunda, cierta tolerancia: de este modo, y en este momento, no es válido el principio de que todas las metodologías sirven, aunque al hilo de sus disquisiciones tendrían que ser éstas perfectamente válidas. Si se es intolerante una vez, se es intolerante para siempre. «Se debería recordar que debate versa sobre las reglas metodológicas y que «libertad» significa «vis-a-vis» con tales reglas, el científico continúa estando restringido por las características de sus instrumentos, la cantidad de dinero disponible, la inteligencia de sus asistentes, la actitud de sus colegas y amigos; él o ella, se encuentra restringido por innumera-

bles fuerzas físicas, psicológicas, sociológicas e históricas. La metodología de programas de investigación (y el anarquismo epidemiológico que yo invoco) sólo elimina las restricciones metodológicas» (TCM, p. 174, n. 243). Aquí aparecen con toda nitidez las limitaciones del «ensayo» de F. y las de Lakatos, según la opinión de aquél. «... Mi intención es convencer al lector de que todas las metodologías, incluidas las más obvias, tienen sus límites (...). Recuérdese siempre que las demostraciones y la retórica que se emplean en este libro no expresan ningún tipo de «convicciones profundas» que yo sustente. Simplemente muestran cuán fácil resulta dominar [eso es lo que él se cree] a la gente de una forma racional» (TCM, p. 17). ¿Qué ocurre con el resto de las restricciones con las que se enfrentan los científicos? ¿Son acaso menos importantes que las metodológicas? ¿No tienen relación directa con la práctica científica o con las condiciones de la misma? A estas preguntas no se responde sino torpemente y con una falta de rigor y conocimiento bastante grande por parte de F. El intento de introducir controles sobre la ciencia de tipo democrático, y el tipo de liberalismo político inherente a ello, no hacen más que reflejar la ignorancia (que no «analfabetismo» como a propósito de otra cosa dice el autor) del funcionamiento del sistema de partidos que surge históricamente con la finalidad de introducir, sin graves convulsiones sociales y de clase, la «ficción» del sufragio universal. (Para elucidar esta cuestión bastaría con repasar algunos capítulos del libro de Robert Michels titulado *Los partidos políticos* y el de Macpherson *La democracia liberal y su época*, donde se demuestra —y aquí sí que con argumentos— cómo la idea rectora de las democracias occidentales en el sentido de que el funcionamiento del sistema se basa en la soberanía popular, es decir, que la democracia reside en última instancia en el pueblo —teniendo bien claro que no hay soberanía del consumidor político ni del consumidor económico—, es un verdadero engaño ateniéndonos tanto a su surgimiento histórico como desde un punto de vista lógico).

«... La ciencia no presenta una estructura, queriendo decir con ello que no existen unos elementos que se presenten en cada desarrollo científico, contribuyan a su éxito y no desempeñen una función similar en otros sistemas. Al tratar de resolver un problema, los científicos utilizan indistintamente un procedimiento u otro: adaptan sus métodos y modelos al problema en cuestión, en vez de considerarlos como condiciones rígidamente establecidas para cada solución». (TCM, p. XV). De esta forma resumida se responde a la pregunta de cuál es la estructura de la ciencia, cómo se construye y evoluciona. «Si la razón científica no puede separarse de la práctica de la ciencia, si es «inmanente a la investigación», entonces tampoco puede ser formulada ni entendida fuera de situaciones específicas de la investigación.» (TCM, p. XVI). Este es el comienzo de la respuesta, también excesivamente sintética, a cuál es el peso específico de la ciencia comparada con el de otras tradiciones y cómo deben ser juzgadas democráticamente sus aplicaciones y su propia condición en la esfera social. La crítica feyerabendiana contra las metodologías y/o filosofías de la ciencia, sería análoga a la falacia, denunciada por Evans-Pritchard en *Teorías sobre la religión primitiva*, de «si yo fuera un caballo, me comportaría y actuaría como ellos en razón de determinados sentimientos e ideas que yo, omitiendo la «opinión» de los caballos, supongo que tienen». En el caso que nos ocupa, la falacia podría ser reformulada del siguiente modo: «si yo fuera un científico, me comportaría y explicaría lo que ellos hacen en razón de determinadas reglas fijas de investigación que yo, omitiendo el proceder de los propios científicos, he supuesto o impuesto que siguen». Habría que terminar concluyendo que la ciencia, incluida la lógica formal, no sólo es una fuerza social productiva, sino también una relación de producción social. Probablemente esta tesis no sería aceptada por los filósofos de la ciencia al uso, con la excepción de F. y algún otro, ya que incide críticamente sobre la idea fundamental de la autonomía de la ciencia, de su carácter



constitutivo y fundante de todo tipo de conocimiento. De ahí que lo primero que convendría investigar es si realmente se da una disyuntiva necesaria entre el conocimiento de carácter científico y el proceso real-material de vida; si no existirá más bien una mediación del primero respecto del segundo, y viceversa; es más, si lo cierto no será en realidad que esa autonomía total del conocimiento, en virtud de la cual éste se ha independizado y objetivado productivamente respecto de su génesis histórica, no hunde sus raíces en su propia función social; si no dará lugar a una relación de inmanencia (aquí sí que da en el clavo F., pero su desconocimiento de ciencias sociales no le permite desarrollarlo debidamente), en tanto que su constitución misma descansa en un campo mucho más amplio, en un campo que a un tiempo lo acoge e instruye en su propia estructura inmanente. La ciencia está con respecto a lo social en una relación de autonomía-dependencia. Esta me parece a mí que es la forma más correcta, tal vez la única, de atajar la cuestión sobre una posible filosofía de la ciencia, no ya desde un punto de vista formal, sino desde un punto de vista sustancial y material.



«Empezemos, pues, con nuestro esbozo de una metodología anarquista [como se ve no parece ser que se vaya «contra el método»] y correspondiente a una ciencia anarquista [no se entiende cómo se puede hacer un esbozo de esto último como si hubiera que inventar algo, si ésta es la práctica de hecho en la ciencia]. No hay nada que nos obligue a temer que la disminución del interés por la ley y el orden por parte de la ciencia y de la sociedad [y esto último de dónde se lo saca, cuál es su fuente de información], que caracteriza a un anarquismo de este tipo conduzca al caos [hasta ahí podría llegar la broma]» (TCM, p. 6). Si no hay caos, desorden o azar, entonces tiene que haber algún tipo de orden o armonía; si esto es cierto, tiene que haber algún tipo de racionalidad en ese orden. ¿Cómo se puede entender, a no ser que uno sea bastante torpe, que se hable de «irracionalidad»? Sólo puede haber irracionalidad, en sentido estricto, en la indeterminación o caos; nunca dentro de un orden, cualquiera que éste sea. La utilización del término «irracionalidad» por parte de F. sólo se hace frente a un sistema de racionalidad creado por los filósofos de la ciencia. Entonces el planteamiento de F. es irracional con respecto a esa racionalidad, pero no es irracional en sí mismo; otra falacia que consiste en confundir el «en sí» con el «con respecto a» o «en contraposición a». Es bien sabido que la historia de la filosofía occidental se abre con un acta de defunción: la desaparición de las nociones de azar, desorden y caos. Una de las primeras fases importantes que resonaron en la conciencia del hombre occidental fue para decir que el azar «ya no era». Prueba de ello las palabras de Anaxágoras: «Al principio era el caos, luego vino la inteligencia y lo ordenó todo». Es indudable (como en el caso de F.) que el azar-caos debía recobrar un cierto lugar estratégico en el seno de esa filosofía que lo había rechazado; pero siempre, o casi siempre, sólo debía tratarse de un lugar secundario, no constitutivo ni originario (ver C. Rosset, *Lógica de lo peor*, Barcelona, Barral, 1976, p. 9).

¿Qué entiende F. por «anarquismo epistemológico»? ¿En qué se diferencia este anarquismo político o religioso y del escepticismo? Mientras que el escéptico tiene planeadas tres alternativas, como son: a) considerar todos los puntos de vista como igualmente buenos, b) considerarlos igualmente malos o c) desistir por completo de hacer o emitir juicio alguno; el anarquista epistemológico no tiene ningún reparo en defender el enunciado más trillado o más ultrajante. De otro lado, mientras que el anarquista político o religioso pretende eliminar cierta forma de vida, el anarquista epistemológico puede desear defenderla porque no tiene ninguna lealtad eterna ni ninguna aversión eterna contra [quién lo diría teniendo en cuenta el caso de las metodologías rivales y, más en concreto, el caso Popper] cualquier institución o ideología. Como el dadaísta, al que se parece mucho más que al anarquista político [ya parece ser que con este último no todo son diferencias, sino que hay una cierta afinidad], el anarquista epistemológico «no tiene ningún programa (sino que está contra todos los programas)», aunque a veces sea el más estrepitoso defensor del «Status quo», o de sus componentes: «Para ser un autentico dadaísta, se debe ser también antidadaísta». No existe ningún punto de vista, por «absurdo» e «inmoral» que sea, que rehúse considerar o someter a su influencia, y no existe ningún método que considere indispensable. La única cosa a la que se opone positiva y absolutamente es a los criterios universales, a las leyes universales, a las ideas universales tales como «Verdad», «Razón», «Justicia», «Amor», y al comportamiento que provocan, aunque no niega que a menudo es una buena política actuar como si existieran tales leyes (criterios, ideas) y como si él creyera en ellas. El anarquista epistemológico, utilizando la violencia verbal, puede asemejarse al anarquista religioso en su oposición a la ciencia y al mundo material; a diferencia del anarquismo político que se opone al orden de cosas establecido (mundo material), pero tiene un gran respeto por la ciencia, y además este último, con toda forma de anarquismo, pone un gran énfasis en la violencia política que pudiera ser utilizada para la

consecución de determinados fines; en cambio, se desprecia la coerción ejercida por el poder estatal. (Cfr. TCM, p. 176-77 y ss.). O sea, que para decirlo coloquialmente, la «metodología» de F. dice que «cada cual haga lo que le dé la gana». ¿Por qué razón no se puede titular el libro: *Tratado contra métodos, Tratado anti-método, Tratado sin método*; y mi escrito *TRATADO contra el «Tratado contra el método»*?

La sustitución (pormenorizadamente expuesta en uno de los capítulos del libro vertido al castellano con el título de *Por qué no Platón*) del término «anarquismo» por el de «dadaísmo» no aclara, sino que enturbia la situación. Si tuviéramos que establecer, con un poco de rigor, el significado de la palabra «anarquía», desde el punto de vista tanto filológico como histórico, habría que decir que en la tradición europea adquiere especial relevancia hacia el año 1612. Tomada del griego «anarkhia», derivado de «ánarkhos», «sin jefe» y éste de «árkho», «yo mando, gobierno». (Decir que un dadaísta no sería capaz de hacer daño a una mosca, mosquitos y demás parentela, mucho menos a un ser humano, como al parecer sí que haría un anarquista, no parece que sea un argumento que favorezca la aclaración de las cosas). La palabra «anarquismo» procede, pues, del griego y no quiere decir otra cosa sino «ausencia de dominación». El hecho de que en el lenguaje corriente se le considere frecuentemente como sinónimo de caos, nihilismo y terror (en este nivel de generalidad es utilizado por F.), está en relación con determinados fenómenos marginales del movimiento anarquista, que dieron pie a los prejuicios y denuestos de sus enemigos. El anarquismo viene caracterizado por la falta de una teoría y, con ello, de una estrategia unitaria; se alza contra toda forma de dominación que provenga de las leyes, incluso de aquellas que, pretendidamente, el pueblo se ha dado a sí mismo. Los anarquistas al distinguir entre violencia como lo deseable y coerción como lo eliminable, contemplaron en cualquier forma de esta última la obstaculización de la verdadera revolución (en este caso política, no epistemológica —suponiendo que haya diferencias), el establecimiento de una nueva dominación. El rechazo proudhoniano de la acción política (en el sentido más exacto de la palabra) incluía también una oposición del principio tanto contra el parlamentarismo, esto es, el sistema representativo, como contra el sufragio universal. Las estructuras institucionales del estado debían ser destruidas por acción directa y espontánea, no conquistada a través de organizaciones disciplinadas que como tales introducirían algún tipo de coerción. El desarrollo del movimiento anarquista del s. xx transcurre bajo la necesidad de enfrentamiento con los sistemas industriales avanzados del capitalismo tardío. Común les es el «control obrero», la idea de que la dirección de las fábricas tiene que ser llevada a cabo por los que trabajan directamente en ellas, y el principio de que la democracia «directa» y funcional debe sustituir al actual tipo de sistema representativo tomado del parlamentarismo.

«... La ciencia, nos dice F., en su mejor aspecto, es decir, la ciencia en cuanto es practicada por los grandes científicos, es una habilidad o un arte, pero no una ciencia en el sentido de una empresa «racional» que obedece a estándares inalterables de la razón y que usa conceptos bien definidos, estables, «objetivos» y por esto también independientes de la práctica o, para utilizar una terminología tomada del gran debate sobre la distinción entre «Geisteswissenschaften» (Ciencias del espíritu) y «Naturwissenschaften» (Ciencias de la naturaleza), «no existen "ciencias" en el sentido de nuestros racionalistas; sólo hay humanidades. Las "ciencias" en cuanto opuestas a las humanidades sólo existen en las cabezas de los filósofos cabalgadas por los sueños» (*Adiós a la razón*, p. 32). ¿Es cierto que existe tan estrecha relación de afinidad entre la ciencia y el arte? ¿No será ésta otra de las afirmaciones «brincas» de F.? ¿Es cierto que sólo hay humanidades o ciencias humanas? ¿Que tipo de utilidad pueden tener los «trabajos de campo» para la ciencia? ¿No es tan dispar el objeto de estudio en los dos ámbitos como para intuir que la metodología utilizada no puede ser extrapolada de una ámbito a otro? Sirvan,

para la cuestión relacionada con el arte, y teniendo en cuenta todo lo que llevamos dicho, las siguientes frases del libro *Arte y anarquía* de Edgar Wind: «Cierta dosis de desbarajuste y confusión es algo muy a propósito para estimular las energías creadoras. Como sabemos por las inquietas vidas que llevaron el Dante, Miguel Angel o Spenser (por no hablar de Mozart o de Keats), las «circunstancias externas» [obsérvese cómo aquí sí que sigue siendo válida la distinción en el arte entre «historia externa» e «historia interna», o circunstancias externas y circunstancias internas en contra de las ideas de F.], bajo las que suelen producirse las grandes obras de arte [que en sí mismas sí que tienen cierta racionalidad, ya que se basan en técnicas de codificación bastante estrictas con las que uno tiene que contar] tienen frecuentemente de todo menos de tranquilizadoras (...). Si el más alto deseo de un hombre es vivir una vida tranquila y ordenada el mejor consejo que se le puede dar es que aleje el arte de su casa» (Madrid, Taurus, 1967, p. 13). A juicio del lector dejo la penetración y profundidad de estas líneas, tomando como ejemplos para decidirse los casos de Einstein y Shakespeare. ¿Puede decirse que estos dos genios, aunque tuvieran diferentes intereses, utilizaban análogos medios? Estoy inclinado a pensar que no. No hay que olvidar que el no someterse a ninguna regla es una regla. La regla que dice «que no debe uno nunca someterse a ninguna regla». Tomando en consideración el carácter ideológico de las críticas anti-ideológicas y, por tanto, el carácter metodológico de las críticas contra el método, habrá que decir que la metodología negativa («contra...») y la metodología positiva («todo sirve») feyerabendiana es su filosofía de la Filosofía de la Ciencia.

La «teoría» de la ciencia, aunque él diga que no lo es, de F., teniendo en cuenta lo dicho con anterioridad, debería ser denominada, más que «anarquismo epistemológico», como «pan-liberalismo epistemológico», «tolerantismo epistemológico», «liberalismo epistemológico», «pluralismo epistemológico» (en el dominio restringido del contexto de descubrimiento, no en el de justificación, más que de cualquier otra forma, por muy atrayente que pudiera resultar.

En lo que respecta al caso de la relación entre la antropología y la ciencia, decir que para Evans-Pritchard, Lévi-Strauss y otros «la ciencia es una "estructura neutral" que contiene "conocimiento positivo" independientemente de la cultura, ideología o prejuicio», sin mencionar en qué sentido se utiliza el término «ciencia» en estos autores, es un auténtico despropósito. Cuando a Lévi-Strauss se le acusa de «cientificista» éste arguye lo siguiente: «Siempre habrá un hiato entre las respuestas que la ciencia esté facultada para brindar y las nuevas preguntas que estas respuestas provoquen. Por lo tanto, no soy partidario del «cientifismo». La ciencia nunca nos brindará todas las respuestas. Lo que sí podemos intentar es aumentar lentamente la cantidad y la calidad de las respuestas que estemos capacitados para dar, y esto, pienso, sólo en una mínima medida lo conseguiremos a través de la ciencia» (*Mito y significado*, Madrid, Alianza, 1987, pp. 32-33). O estas otras de Evans-Pritchard: «La tesis que les presento, es decir, que la antropología es un tipo de historiografía, y en último término de filosofía o arte, implica que estudia sociedades como si fueran sistemas éticos y no sistemas naturales, que está interesada en el diseño antes que en el proceso y, por eso, busca patrones y no leyes científicas, interpretaciones y no explicaciones. Estas son las diferencias conceptuales y no meramente verbales. Los conceptos del sistema natural y ley natural, relativos a las ciencias naturales, han dominado la antropología desde sus comienzos, y (...) creo que han sido responsables de un falso escolasticismo que ha llevado, una tras otra, a formulaciones rígidas y ambiciosas. Si consideramos la antropología social como un tipo de historiografía, es decir, como una de las humanidades, la desprendemos de dogmas filosóficos esenciales y le damos así la oportunidad de ser realmente empírica, por paradójico que pueda parecer, y científica en el verdadero sentido de la palabra.» (*Ensayos de antropología social*, Madrid, Siglo XXI, 1987,

pp. 19-20.) Así pues, si tomamos «ciencia» a partir de la definición de la misma como humanidades —no habiendo diferencia entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu como en F.— podremos concluir diciendo que la Antropología es una «ciencia».

En esta última parte del escrito voy a exponer la crítica de F. a las «condiciones de consistencia y de invariancia del significado» contenidas en el artículo «Cómo ser un buen empirista». Aunque es cierto que en el capítulo 3 y el capítulo 17 del *TCM* se encuentran recogidas, respectivamente, la crítica a la condición de consistencia y la crítica a la condición de invariancia del significado, esta última en el contexto más amplio de la incommensurabilidad entre teorías. El capítulo 3, se puede decir que es una reproducción casi idéntica del artículo en cuestión. Sirva, para cotejar, el resumen hecho por el propio autor al comienzo del mismo: «La condición de consistencia, que exige que las nuevas hipótesis concuerden con las "teorías" aceptadas, no es razonable, porque favorece la teoría más antigua, no la teoría mejor. Las hipótesis que contradicen a teorías bien confirmadas proporcionan evidencia que no puede obtenerse de ninguna otra forma. La proliferación de teorías es beneficiosa para la ciencia, mientras que la uniformidad debilita su poder crítico. Además, la uniformidad pone en peligro el libre desarrollo del individuo.» (*TCM*, p. 18-30.) (Qué popperiano era aquí Feyerabend.) En el capítulo 17 se expone cómo el lenguaje no solamente describe la realidad, sino que forma (conforma) los eventos de la misma; de ahí que, dependiendo del sistema de la lengua con y en el que se piensa, el significado cambie de un sistema de codificación lingüística a otro y de una teoría a otra dentro del mismo sistema, produciendo la incommensurabilidad de teorías a nivel general, y la variancia del significado, aun con idéntico grafo o término entre diferentes sistemas de representación, de percepción y teorización a nivel particular. Para ello es utilizado el espléndido libro de Whorff *Lenguaje, pensamiento y realidad* (Barcelona, Barral, 1971).

Volviendo al artículo, y a fuerza de ser redundante, habrá que definir qué se entiende por «condición de consistencia» y de «invariancia del significado» para luego reflejar la crítica de nuestro autor. Si damos por supuesto que las teorías más generales se introducen con la finalidad de explicar las teorías exitosas existentes, entonces cada nueva teoría tendrá que satisfacer dos condiciones que son restrictivas:

a) Solamente son admisibles en un dominio dado aquellas teorías que, o bien «contienen» las teorías ya usadas en este dominio o son al menos «consistentes» con ellas dentro del dominio.

b) Los significados tendrán que ser invariantes respecto al progreso científico. Esto es, las teorías futuras tendrán que ser expresadas de tal manera que su uso en las explicaciones no afecte a lo que se afirma en las teorías, o en los informes factuales que han de explicarse.

La crítica general a las mencionadas condiciones es la constatación de que el procedimiento científico, aunque no en todos los casos, real no observa ninguno de los dos requisitos, especialmente en períodos de revolución científica. Si bien algunos empiristas estarían dispuestos a admitir que el significado de los términos teóricos puede cambiar en el curso del progreso científico, jamás estarían dispuestos a extender la «variancia» de significado también a los términos observacionales; como vemos en el seno del discurso está dada la realidad, la ontología. Los términos teóricos reciben sus significados vía reglas de correspondencia que los conectan con un contaminado lenguaje observacional fijado para siempre previamente y que es independiente, según se cree, de la estructura de la teoría que ha de interpretarse. Se rompe de este modo con la distinción entre términos teóricos y términos observacionales.

En lo que respecta a la condición a), ésta elimina una teoría, no porque esté en desacuerdo con los hechos, sino porque está en desacuerdo con otra teoría, con la que comparte sus instancias confirmadoras. Por tanto, convierte la parte todavía no probada de esta teoría en

una medida de validez; es decir, la condición de consistencia lógica funciona de acuerdo o a favor de la teoría más antigua y no de la mejor. Teniendo en cuenta la autonomía relativa de los hechos, la relación entre éstos y las teorías es más estrecha de lo que el principio admite. La introducción de teorías alternativas, cuantas más mejor, aumenta los hechos potencialmente refutadores que no están incluidos en el punto de vista puesto en entredicho. Siendo éste el caso, la producción de hechos refutadores ha de estar precedida por la invención y articulación de alternativas a dicho punto de vista. En consecuencia, el hecho de que esta condición elimine alternativas aparece ahora en desacuerdo tanto con el empirismo como con la práctica científica. Al excluir pruebas válidas refutadoras decrece el contenido empírico de las teorías a las que se permite permanecer sobre el tapete y disminuye el número de aquellos hechos potenciales que podrían mostrar las limitaciones de tales teorías. Ya que muchos hechos, orillados por la teoría en boga, se hacen accesibles solamente con la ayuda imprescindible de tales alternativas, éstos podrían llegar a mostrar la completa inadecuación de la teoría. La conclusión es que las condiciones de consistencia y de invariancia del significado limitan la diversidad de teorías, conteniendo por ello un elemento teológico apoyado en el culto al Dios «hechos».

En lo que respecta a la condición *b*), si consideramos dos contextos con principios básicos que o bien se contradigan uno a otro, o bien conduzcan a consecuencias inconsistentes en ciertos dominios, ha de esperarse que algunos términos del primer contexto no ocurrirán en el segundo con exactamente el mismo significado (se da aquí una inconmensurabilidad de significados entre diferentes contextos). Más aún, si nuestra metodología exige el uso de teorías inconsistentes entre sí, en parte coincidentes y empíricamente adecuadas, entonces exigirá también el uso de sistemas conceptuales que sean mutuamente «irreducibles» (sus términos primitivos no pueden conectarse por leyes puente o reglas de correspondencia que tengan sentido y sean actualmente correctas), y ello exige que los significados de los términos permanezcan elásticos como chicle y que no se establezca ninguna restricción obligatoria para un cierto conjunto de conceptos. Así es como el progreso de nuestro conocimiento debe llevar a revisiones conceptuales que no pueden disponer de ninguna razón directamente observacional, puesto que ésta se encuentra viciada por la teoría de referencia. La conclusión es que no debemos conceder gran importancia a lo que significamos con una frase, y que debemos estar preparados para cambiar cualquier idiotéz concerniente al significado tan pronto como surja la necesidad, puesto que si no llegaríamos a una posición dogmática y a la esterilidad en el progreso científico. La consecuencia más inmediata consiste en que los argumentos de sinonimia (o de coextensionalidad), lejos de constituir la medida de la adecuación, tal y como se introducen usualmente, son gravemente responsables de impedir el progreso del conocimiento.

Como conclusión final a lo dicho diré que tanto el científico como el filósofo de la ciencia, no pueden creer que la materia, o lo vivo no, respondan «objetivamente» (en este saco está también F.) a las preguntas que se le plantean, o que respondan «demasiado» objetivamente (lo cual les podría hacer sospechar sobre su pretensión) para que sus preguntas sean las buenas. Esta sola suposición, o hipótesis, les parecerá absurda e impensable. No la formularán nunca. No saldrán jamás del círculo encantado y simulado de su interrogante. La misma suposición (ésta es su gran religión) debe servir en todos los ámbitos, dominios o disciplinas; el mismo «axioma de credibilidad». De ahí surgiría en un sentido literal una «patafísica» o ciencia de las soluciones imaginarias, ciencia de la simulación y de la hipersimulación de un mundo exacto, verdadero, objetivo, con sus leyes y teorías universales, comprendiendo en ellas el delirio de aquellos que lo interpretan según estas legalidades. ¿Cuál sería la relación, no sólo de significado, que se establecería entre dos elementos que están fuera de la teoría de la



representación clásica (tal y como la entiende, por ejemplo, Foucault en *Las palabras y las cosas*)? Es éste un problema que nuestra epistemología del conocimiento, hasta el momento, no permite resolver, puesto que postula siempre el medio de un sujeto y de un lenguaje, de un sujeto y de un objeto, de una teoría y de un hecho, el medio de una representación. Sólo conocemos bien los encadenamientos representativos (que son los utilizados por la ciencia en su mayor parte), no sabemos gran cosa de los encadenamientos analógicos, afinitarios, in-mediatizados, irreferenciales y otros sistemas, según Baudrillard. ¿Puede acaso el «anarquismo epistemológico» feyerabendiano y la ciencia explicar qué tipo de conocimiento podría analizar este tipo de encadenamientos? ¿Y cómo? ¿Cambiaría eso la estructura y el desarrollo del conocimiento científico? Son éstas algunas preguntas que, por lo que acierto a alcanzar, no se pueden responder.

Conclusiones: FEYERABEND ES EL FILOSOFO POSTMODERNO DE LA CIENCIA ACTUAL. ES «LE BOUDOIR DANS LE PHILOSOPHIE» DE LA CIENCIA. UN MARQUES DE SADE INVERTIDO Y FRUSTRANTE.